

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 115
2026 - 1
Enero - Marzo

Revista de Filosofía

Vol. 43, N°115, 2026-1, (Ene-Mar) pp. 34-46
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Anotaciones en torno a la «estructura de orientación» del mundo de la vida [*Lebenswelt*] en la fenomenología de Edmund Husserl

*Notes on the “orientation structure” of the lifeworld [*Lebenswelt*] in Edmund Husserl's phenomenology*

José Francisco Ramírez Olvera

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6482-7330>
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – México
Facultad de Filosofía y Letras
jose.ramirezolv@alumno.buap.mx

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.19775510>

Resumen

El presente trabajo aborda el problema de la orientación en el mundo-de-la-vida a partir de las investigaciones de Edmund Husserl contenidas en el tomo XXXIX de la *Husserliana*. En primer lugar, se examina el modo en que el mundo se constituye como horizonte de sentido, destacando que éste no es dado de manera inmediata, sino pre-dado sobre un suelo originario desde el cual es posible toda experiencia significativa. En segundo lugar, se analiza cómo este suelo se articula en una estructura de orientación que permite la praxis cotidiana: el mundo de la vida se nos muestra siempre bajo una distinción entre una esfera de cercanía [*Nahsphäre*] y una de lejanía [*Fernsphäre*], ambas organizadas en función del *Leib* o cuerpo vivido, que funge como el centro estable de toda orientación posible. Finalmente, se sostiene que la orientación no pertenece al ámbito geométrico o físico, sino que es una condición trascendental que antecede a toda forma de espacialidad objetiva. El mundo no solo es el horizonte de todos los horizontes, sino el campo dinámico desde el cual el hombre puede orientarse o extraviarse, mostrando que incluso el desvío o la extrañeza son modos privativos del mismo fenómeno originario de orientación.

Palabras clave: Husserl; fenomenología; mundo-de-la-vida; orientación; *Leib*.

Recibido 05-12-2025 – Aceptado 19-03-2026

Abstract

This paper addresses the problem of orientation in the lifeworld based on Edmund Husserl's investigations in volume XXXIX of the *Husserliana*. First, it examines how the world is constituted as a horizon of meaning, emphasizing that it is not given immediately but rather pre-given upon an original ground that makes meaningful experience possible. Second, it analyzes how this ground articulates itself in an orientational structure that enables

everyday praxis: the lifeworld always appears through a distinction between a sphere of nearness [*Nahsphäre*] and a sphere of remoteness [*Fernsphäre*], both organized around the *Leib* or lived body, which functions as the stable center of any possible orientation. Finally, it is argued that orientation does not belong to the geometric or physical domain but rather constitutes a transcendental condition that precedes all forms of objective spatiality. The world is not only the horizon of all horizons but also the dynamic field from which human existence can orient or lose itself, showing that even disorientation and strangeness are privative modes of the same original phenomenon of orientation.

Keywords: Husserl; phenomenology; lifeworld; orientation; *Leib*.

Introducción

Hay buenas razones para pensar que el mundo en el que vivimos, actuamos y, por ende, nos movemos, posee una determinada estructura de orientación. Es precisamente sobre esa estructura —o, tal vez mejor dicho, gracias a ella— que nos resulta familiar la posibilidad de dirigirnos hacia algún lugar o de dar una indicación; por ejemplo, cuando alguien nos pregunta cómo llegar a la catedral de la Ciudad de Puebla. En estas situaciones cotidianas, suele decirse: «desde aquí tienes que caminar cinco cuadras y luego dar vuelta a la izquierda para ver la catedral frente a ti». Tal modo de orientación surge siempre, y necesariamente, desde un punto de referencia. En el ejemplo, este punto se halla intencionalmente destacado al decir «desde aquí...». Con ello se establece el punto cero de referencia que la otra persona no debe seguir en cuanto tal, sino más bien *asumir*, para que el resto de las indicaciones tengan sentido. Esto tiene un doble significado: por un lado, son *comprensibles*; por otro, *señalan o indican* hacia dónde debe encaminarse. En síntesis: el punto cero de referencia tiene sentido porque puede ser comprendido, y puede serlo porque de él mismo parten todas las posibles indicaciones, la orientación misma. Podemos decir, entonces, que se trata del “desde dónde” que posibilita el “hacia dónde”.

Es más, si el mundo careciera por completo de una estructura de orientación —cualquiera que esta sea—, es innegable que la noción de extravío perdería su sentido. ¿Cómo podríamos perdernos si no existiera, de antemano, alguna suerte de orientación que nos confirmara que efectivamente hemos tomado la dirección equivocada? Sin ninguna orientación que parta desde un «aquí», tanto lo cercano como lo lejano nos resultarían por completo extraños; todo “allá”, “acá”, “para acullá”; toda orientación según un “arriba y abajo”, “izquierda y derecha”, así como aquella que nos proporcionan “el cielo” y “la tierra”, carecerían de la mínima razón de ser. Dicho en otras palabras: sin orientación no hay des-orientación y, por tanto, ningún modo de extravío. Perderse sería una tarea imposible sin orientación alguna. Pero, con lo dicho hasta este momento, no parece ocurrir lo contrario; es decir, que sin des-orientación no haya orientación.

Esto resulta interesante, pues refuerza la tesis de que el mundo está ya siempre orientado: se muestra según una determinada estructura que posibilita todo actuar humano, toda praxis. El mundo, en efecto, se desvela como un horizonte orientado, aunque mantiene siempre un punto-cero de referencia desde el cual dicha orientación puede ser, en cuanto tal, estructurada; cuyo centro o “pivote”, como sugieren los ejemplos anteriores, no es otro sino el propio hombre. Por tanto, la orientación del mundo en el que nos movemos y llevamos a cabo nuestras actividades e intereses —cualesquiera que estos sean—, es una orientación estructural. Esta no depende de directrices provenientes de la física, la

geometría o la matemática, sino que surge originariamente del punto-cero de referencia que representa nuestro propio cuerpo: nuestro “aquí”, desde el cual se articula la estructura misma de las posibles orientaciones de la vida de la praxis.

¿Cuál es, entonces, el sentido de semejante estructura de orientación? ¿Cómo se constituye en mí —esto es, desde el punto-cero de referencia que es mi cuerpo— todo el entramado de las actuales y posibles orientaciones? Estas preguntas nos conducen, de manera irrevocable, hacia la fenomenología. En efecto, Edmund Husserl, su fundador, desarrolla precisamente en la *Husserliana XXXIX* aquello que apenas esbozamos en estas primeras líneas: la estructura de orientación del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*). La tematización husserliana nos brinda, por tanto, los elementos medulares para alcanzar una comprensión más acabada de nuestra relación con el mundo, la cual, como se buscará sostener, está *ya siempre* orientada. El cuerpo, en sentido fenomenológico —en tanto *Leib*—, será entonces el punto-cero de referencia sobre el cual se estructura la orientación práctica, o, como el propio Husserl expresa, la estructura de orientación [*Orientierungsstruktur*] para con “la praxis de acceso y la praxis de ocupación con algo, y específicamente de la individual —de mi praxis” (*Hua XXXIX*, 145).

Así pues, lo que buscamos en el presente escrito es responder las preguntas planteadas mediante una serie de anotaciones en torno a la estructura de orientación que el filósofo moravo despliega en la tercera parte de la *Hua XXXIX*, la cual reúne textos escritos entre 1924 y 1935. Dichos textos atraviesan tanto el periodo de la fenomenología trascendental como los posteriores desarrollos “tardíos” de la constitución en clave genética. Sin embargo, es importante señalar que no nos detendremos exhaustivamente en los cambios y giros que experimenta la fenomenología husserliana, ni en la exposición completa de todas las problemáticas vinculadas con el tema en cuestión. Nuestro objetivo es más modesto: hacer comprensible, en la medida de lo posible, la estructura de orientación del mundo-de-la-vida a partir de nuestro propio trabajo de lectura y de las consecuentes anotaciones sobre la mencionada obra del filósofo moravo.

1. Del mundo como horizonte al *Lebenswelt* como suelo primigenio

Según Stephan Strasser (1976), “la pregunta por la esencia del mundo es el problema central de la fenomenología de Edmund Husserl” (p. 152). Sin embargo, aún persiste la interpretación según la cual los esfuerzos fenomenológicos no serían más que una propuesta epistemológica orientada a asegurar el conocimiento que podemos tener del mundo; o, dicho de otro modo, a esclarecer cómo mis actos intencionales se adecuan al mundo y pueden, por tanto, ser verdaderos¹. En parte, esto es sin duda correcto, pero constituye únicamente un escorzo dentro del vasto desarrollo de la fenomenología. Por ello, resultaría unilateral —e incluso ingenuo— mantener tal interpretación o limitar el alcance de la fenomenología a un mero enfoque epistemológico.

Por el contrario, una mirada que busque hilar con mayor precisión el cauce fenomenológico de Husserl, y que lo haga con conocimiento de causa, advierte de inmediato que, en el fondo, en cada uno de los estadios del filósofo moravo encontramos el mismo

¹ “Aún en nuestros días, a ciento veinte años de la irrupción de las *Investigaciones lógicas*, pervive la falsa idea de que la fenomenología husserliana se limitó a ser una nueva forma de epistemología de inspiración cartesiana que a partir de las *Ideas* dio un giro hacia una concepción filosófica trascendental del problema de cuño kantiano y neokantiano” (Rojas Godina, 2022, p. 8).

interés fundamental que Eugen Fink resume como “la pregunta por el origen del mundo” (1933, p. 337). Husserl, que se reconocía a sí mismo como un filósofo siempre principiante, trabajó constantemente en la búsqueda de nuevos “principios” o “comienzos”: desde el “principio de la falta de supuestos” en *Investigaciones lógicas* (1900–1901), pasando por el “principio de todos los principios” en *Ideas* (1912–1913), hasta el “primer principio de la evidencia” en las *Meditaciones cartesianas* (1929, publicadas en 1931). A ello se suma la tarea —aún por fundar— de una ontología mundana que, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), se formulará finalmente como una ontología del mundo de la vida. En todas estas etapas se mantiene la misma intención: dar con el *a priori* universal de la correlación universal, propósito que, como bien sabemos, puede rastrearse desde las primeras elaboraciones fenomenológicas de Husserl².

En cada uno de tales principios —o, como también podemos decir, comienzos fenomenológicos— encontramos un trabajo paulatino por regresar al horizonte primero y último de toda experiencia: el mundo-de-la-vida. Así lo leemos en *Experiencia y juicio* (1980), texto editado por Ludwig Landgrebe y publicado póstumamente en 1939:

Si queremos, pues, retornar a una *experiencia* en el sentido último y originario que buscamos, sólo se podrá tratar de la experiencia originaria del mundo vital [Lebenswelt], que todavía no sabe nada de idealizaciones, sino que constituye su fundamento necesario. Y este retorno al mundo vital originario no es un retorno que acepte simplemente al mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado, sino que persigue hasta su origen la historicidad que ya se halla sedimentada en él. (p. 48)

Como vemos, para la fenomenología no basta con dar por sentado que hay “mundo” y desplegar la reflexión a partir de un concepto ingenuo —o, al menos, incuestionado— de aquello que, de entrada, se presupone como tal. Más aún, tampoco se interesa por seguir las regias teorías de corte científico, en las cuales, grosso modo, el mundo se comprende como si se tratara de un objeto más: un gran contenedor de todos los objetos, incluido el hombre. Pero, como bien señala Rojas Godina (2022), el mundo “no puede ser entendido como un objeto dado en la experiencia [...] sino como la totalidad de experiencia posible que no se obtiene por mera adición de partes” (p. 8). El mundo, en tanto totalidad, implica de suyo ser el correlato de nuestra propia experiencia. En este sentido, el mundo es intencional: existe una correlación inevitable —y por ello esencial— entre lo que, en términos clásicos, denominamos lo “subjetivo” y lo “objetivo”. Y tal entre, ese entre que media y enlaza ambos polos, no es sino el mundo de la vida: *Lebenswelt*.

No obstante, y recordando lo dicho por Husserl, si el retorno al que se nos invita no es ya simplemente al mundo, sino al mundo de la vida —o al “mundo vital”, como también suele traducirse—, ¿no nos encontramos acaso ante una cierta ambigüedad respecto de lo que se designa con “mundo” y con “mundo de la vida”? ¿Cómo comprender, entonces, que

² “De hecho, es posible evaluar, desde ahí, por ejemplo, el progreso del pensamiento de Husserl desde las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* y sus obras más tardías, pues la intuición categorial juega, a mi modo de ver, un papel fundamental en este desarrollo. Sin lugar a duda podemos ver claramente la relevancia de la doctrina de la sexta de las *Investigaciones lógicas*, para la elaboración de la teoría madura de Husserl respecto de la intencionalidad, la constitución y el análisis genético desde la experiencia antepredicativa [...] La ontología mundana, que luego se formulará, finalmente, como una ontología del “mundo-de-vida” lo que expone es ese *a priori* universal. Se trata, a mi modo de ver, del *a priori* de correlación que Husserl buscó desde muy temprano, pues no hay un mundo posible sin subjetividad” (Chávez Báez, 2017, pp. 53-54).

el problema del mundo sea el problema central de la fenomenología, e incluso el problema de su “origen”, y que, a la vez, el retorno del que se habla no se colme con el mundo entendido como totalidad de experiencia, sino que requiera retroceder aún más, es decir, hacia el mundo de la vida? Para aclarar esto, se impone una breve digresión sobre lo que, para Husserl, se entiende por “mundo” (*Welt*) y “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), así como sobre los distintos niveles fenomenológicos que ambos conceptos implican —y hasta entretrejen—, si no se tiene suficiente cuidado al recorrer el pensamiento husserliano. Veamos esto.

El término *Lebenswelt* aparece explícitamente en *Ideas II*, redactado entre 1912 y 1913 —casi en paralelo con *Ideas I*—, aunque se trata de una noción que ya se venía gestando, por decirlo así, desde muy temprano en la fenomenología de Husserl; incluso desde la publicación de la primera parte de las *Investigaciones lógicas* en 1900. En el segundo volumen de *Ideas* lo encontramos precisamente en el anexo XIII de la tercera lección, y en particular en el §64, aunque sin una tematización exhaustiva por parte del filósofo moravo. Lo importante a destacar es que, como ya hemos indicado, no se trata de un término “tardío”: no es un problema que, de pronto y sin razón aparente, adquiera relevancia sólo en la madurez del autor. El término no tiene, pues, su “denominación de origen” en textos finales como la *Crisis* o *Experiencia y juicio*. Como bien apunta Landgrebe (1940):

Ya en el periodo que va desde la publicación de *Logische Untersuchungen* (1900/01) hasta la publicación de *Ideen* (1913) Husserl se vio impulsado a emprender una serie de investigaciones que se movían, por así decirlo, en el ámbito del problema del mundo —siguiendo líneas indicadas por las estructuras relacionadas con el mundo— aunque en ese momento el concepto de “mundo” aún no había adquirido un estatuto propio como tema. Abordó estas indagaciones de dos formas diferentes: primero, en el transcurso de investigaciones detalladas emprendidas para aclarar la naturaleza de la percepción; segundo, en relación con el problema de la reducción fenomenológica. En este último contexto también se encuentran los motivos que, a partir de aproximadamente 1920, llevaron a Husserl a investigar cada vez más profundamente y minuciosamente el problema del mundo. (pp. 38-39)

En resumen, el problema del mundo —y en particular el del *Lebenswelt*— no surge repentinamente en el último periodo de la fenomenología husserliana, sino que posee una génesis específica que, sin duda, merece ser comprendida con detenimiento. No obstante, tal tarea excede la intención del presente escrito. En su lugar, enfoquémonos, aunque sea brevemente, en la distinción entre “mundo” y “mundo-de-la-vida”, o en el paso que se da de uno a otro, con el fin de hacer más comprensible el problema en cuestión; o, quizá mejor dicho, para mostrar por qué el propio término *Lebenswelt* constituye, en sí mismo, el problema central de la fenomenología, tal como lo hemos señalado.

Negativamente hablando, el mundo no es el “planeta Tierra”. No tiene que ver con nada de lo que, dentro del plano objetivo, se entiende habitualmente como “mundo natural”, “mundo animal”, “mundo vegetal” o expresiones semejantes. Hay, pues, una *desconexión*³ respecto del sentido objetivo del mundo: ninguna de las determinaciones conocidas y

³ En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002), Husserl introduce la noción de una “desconexión” [*Ausschaltung*] del tiempo objetivo. Su función no es negar el sentido objetivo del mismo, sino acceder al tiempo tal y como es experimentado en el vivir fáctico. Este mismo proceder es aplicable ahora al sentido objetivo de lo que llamamos ‘mundo’ (cf. §1, pp. 26-30).

compartidas en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, entra en escena en este caso. Dichas ciencias, digámoslo así, no tienen palabra para dar cuenta de lo que primariamente es el mundo. En un corte fenomenológico, el mundo se sitúa más bien en el ámbito de las significaciones, esto es, del sentido. En efecto, nos hallamos, movemos y comportamos siempre dentro de un campo en el que las cosas que nos salen al encuentro poseen algún sentido; nos son conocidas porque se inscriben en un horizonte que, de algún modo, nos resulta comprensible de suyo. El mundo, como también se indicó, no es un mero depósito de cosas dentro del cual el hombre ocupe simplemente un lugar entre otros. Por el contrario, es el hombre quien, en el hecho mismo de vivir, significa al mundo en cuanto tal.

El hombre constituye el mundo en la medida en que éste se muestra como un horizonte de sentido. Dicho horizonte no es, desde luego, fortuito, sino que requiere de un “proceso” de constitución: hacerlo o volverlo mundo en tanto ámbito en el que las cosas pueden ser comprendidas como pertenecientes al mundo. Esto significa, entre otras cosas, que el mundo no nos es originariamente dado, sino más bien pre-dado; y sólo por ello el hombre lo constituye como el mundo que es. El mundo es, así, horizonte de sentido y, en consecuencia, totalidad del correlato de la experiencia. Sin embargo —y en esto radica una de las investigaciones más sugestivas del filósofo moravo—, ese mundo no puede darse por supuesto sin más. Es preciso pensar primero en su modo previo de darse, en aquel en el que se gestan todos y cada uno de los horizontes de sentido posibles: el del mundo familiar, el mundo circundante, el mundo de la praxis, el mundo extraño, el mundo del trabajo, entre otros⁴. ¿Y qué es, entonces, este suelo originario de todos los horizontes? Ya podemos inferirlo: se trata del mundo-de-la-vida. Por eso, el mundo puede ser, en última instancia, el horizonte de todos los horizontes —como Husserl suele decir—, pues cada uno de ellos se acoge, por así decirlo, en el seno del mundo-de-la-vida.

De este modo queda indicado en *Hua XXXIX*:

“El” mundo nos es predado. Si dirigimos la mirada activa directamente hacia algo cualquiera, estaba ya ahí, me afectó, me motivó hacia el volverse-hacia, y así es ahora directamente captado [...] Una inmediatez surge siempre de nuevo a partir del vivir-dentro-del-mundo-predado de la subjetividad, y eventualmente a partir de su obrar y crear artístico, literario, etc. Siempre es predado el mundo, siempre se renueva a sí mismo y modifica lo que existe por medio del surgir de intencionalidades fundadas por medio de las cuales a los datos previos se les acumulan nuevas determinaciones, determinaciones como aquellas que, por su forma, remiten a una génesis y a una subjetividad productora y en cuanto tales pueden llegar a ser objetivas: comprensibles para todos como obras, y en cuanto tales afectiva y actualmente experienciales [...] El darse previo del mundo debe tener para mí sus niveles. El mundo que se me aparece debe ser para mí un mundo que en el estrato fundamental aparece inmediatamente. El mundo debe estar predado de tal manera que puede en un estrato fundamental llegar a darse en sí mismo inmediatamente. (pp. 26-30)

⁴ “Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada ahora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por todos lados, su pasado y su futuro conocidos y desconocidos, inmediatamente vivos y no vivos [...] Él está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO” (Husserl, 2013, § 27, p. 137).

A partir de esto, escribe Husserl, “se consigue un horizonte de validez continua. En él reside la posibilidad de actos [...] aquí se expresa una propiedad fundamental de la vida de conciencia” (p. 1). Dicha propiedad asegura al mundo como aquello que, aun cuando no sea temático, conserva su sentido dentro de la vida de conciencia. O, dicho de otro modo: lo predado del mundo es lo que posibilita la validez del horizonte de sentido del mundo efectivamente dado. Pues, continúa el autor, “si no pongo efectivamente en juego las series de apariciones por medio de las cuales ‘las’ cosas en su ser mismo acceden para mí al conocimiento, entonces puedo presentificarme sin embargo en todo momento el sentido de horizonte de mundo” (p. 4). El mundo predado es, por tanto, el ámbito originario que todo hombre, en tanto que vive ya siempre en el mundo, tiene como suelo de génesis histórica. Esta génesis —“una génesis intencional en los sujetos como sujetos, que tienen un mundo siempre predado y como campo vital (*Lebensfeld*)” (p. 33)— señala que el mundo es, en todo momento, un ser constituido por el hombre, tanto en su vida de conciencia individual como en el despliegue histórico de la intersubjetividad.

Desde el análisis de lo que “es” el mundo descubrimos, con Husserl, que este nuestro mundo no sería posible del modo en que efectivamente lo es si no estuviera predado; es decir, si no existiera un suelo originario desde el cual pudieran constituirse los distintos horizontes de sentido en los que nos hallamos durante el trajín de la vida, tanto individual como colectiva. Dice Husserl: “A partir de mi vida tiene el mundo (en contacto con los otros) una estructura del darse previo; y fue en mi infancia un mundo distinto del de ahora, y se modifica constantemente como estructura del darse previo determinada” (p. 53). El sentido más pleno del mundo no es, por tanto, otro que aquel en el que se muestra o desvela precisamente como un horizonte de sentido dinámicamente constituido. Ese horizonte “ha llegado a ser a partir de la experiencia individual del sujeto en una génesis de sentido que está rodeada de un horizonte de otros sujetos [...] quienes han precedido las subjetividades actuales en la constitución del mundo en cuanto cultura. A este mundo, Husserl le llama mundo de la vida” (Martínez-Bravo, 2021, p. 3).

Como vemos, el camino que emprende el filósofo moravo desemboca y coincide efectivamente con lo que habíamos señalado al inicio. El retorno al mundo originario, al mundo vital, no se presenta como algo evidente de inmediato. Antes debe ponerse de manifiesto la estructura “horizontal” propia del mundo, para poder advertir luego su carácter de predado, desde el cual únicamente puede comprenderse como la totalidad de nuestra experiencia. En este punto se abren, en parte, las preocupaciones genéticas del trabajo fenomenológico. El problema del mundo constituye el problema central de la fenomenología porque implica la búsqueda de los elementos originarios —y, por tanto, predados— del mundo, a partir de los cuales se gestan los diversos horizontes en los que nos encontramos inmersos a lo largo de nuestra vida. Por ello, para Fink, el problema se formula finalmente como el problema por el origen del mundo.

El centro de la investigación fenomenológica yace en comprender cómo, a pesar de la multiplicidad de mundos u horizontes con los que nos encontramos, persiste un suelo primigenio: el *Lebenswelt*. En palabras de Klaus Held (1998):

Todo aquello a lo que se dirige nuestra atención remite a otra cosa, no sólo dentro del mundo en el que precisamente nos orientamos en todo momento, sino que remite además a eventos y conexiones en otros mundos. De este modo, todos los mundos humanos pensables en general pertenecen a una red única y omniabarcadora de remisiones, a *un* mundo como “horizonte universal” tal como

lo formula Husserl. El mundo en el que los hombres llevamos nuestra vida concreta y en el que nos sentimos como en casa, previamente y al margen de toda ciencia, es este mundo horizontal que Husserl caracteriza como el “mundo de la vida”. (p. 118)

El retroceso al que hacíamos referencia puede entenderse también como un nuevo sentido de *reducción* —tal y como lo señala en su momento Dermot Moran⁵—, ya que, en última instancia, se trata de un “ir de regreso” [*zurückkehren*] en dirección al mundo-de-la-vida. Desde tal origen se despliegan entonces los análisis fenomenológicos; este es el camino que el filósofo moravo sigue con insistencia, sobre todo, durante la década de 1930. Empero, y como apuntamos, no hay que perder de vista que el problema del *Lebenswelt* tiene un largo recorrido, como hemos querido aclarar. No es algo que aparezca únicamente en dicha instancia, mas sí es algo que se *concretiza* en ese marco del pensamiento husserliano.

2. El cuerpo vivido [*Leib*] como punto-cero de la orientación

Como escribe Christian Bermes (2017), “el mundo no se concibe en el sentido de una simple totalidad ni como un espacio universal, sino como una estructura identificable de la experiencia *mundo-vivida*” (p. 103). Es por esto que la noción de “horizonte” resulta tan favorable para la fenomenología, pues presupone (o, al menos, revela) un carácter dinámico; el horizonte del mundo no es único, sino que se mantiene en múltiples interconexiones o estratos con nuestra experiencia vivida. Así, “El mundo es horizonte en el sentido de un entramado [*Ineinander*] de diferentes campos que van desde la percepción determinada a lo medianamente posible en expectación [...] y, desde ahí, hacia lo completamente desconocido” (Martínez-Bravo, 2021, p. 4.). Podríamos decir entonces, de forma más correcta, que el *Lebenswelt* —en tanto suelo originario de la vida de conciencia— es uno; el horizonte del mundo, en cambio, —en tanto ámbito de significaciones— es múltiple y está siempre por determinarse. Husserl describe esta dualidad: por un lado, la multiplicidad: “El horizonte tiene en sí horizontes [...] Progresando del entorno al entorno del entorno, y así siempre de nuevo, llegamos finalmente al mundo todo” (*Hua XXXIX*, p. 362); por otro, la unidad: “Todos tenemos un mundo de la vida unitario, un suelo de ser común de naturaleza, de existencia humana y animal” (p. 341)

En lo que concierne al suelo común de la vida humana —sin descartar la animal, aunque esta última sobrepasa los límites del escrito—, lo que halla el pensador moravo es un mundo de la praxis orientado. De hecho, como veremos, es tal orientación la que posibilita la praxis en tanto acceso y ocupación con algo en nuestro mundo. En la tercera parte de la *Husserliana XXXIX*, el autor centra su atención en la elucidación de lo que denomina 'estructuras de orientación del mundo de la vida' [*Orientierungsstrukturen der Lebenswelt*]. Examinemos esto con más detalle.

El *Lebenswelt*, en cuanto suelo y base originaria, es una imagen elocuente para enfatizar que toda nuestra vida de experiencia posee una determinada uniformidad desde la cual poder comportarnos. La orientación es, al igual que la espacialidad y la temporalidad,

⁵ “De hecho, Husserl (*Crisis* § 43) afirma que podemos aproximarnos a la reducción desde un nuevo punto de vista, uno diferente al llamado «modo cartesiano» de *Ideas I*, de las *Meditaciones cartesianas* y de otras partes. La nueva reducción quiere comenzar con el mundo de la vida y preguntar sobre lo «pre-dado» del mundo [...] Esta nueva reducción no se aplica a un yo vacío de contenido, como en el modo cartesiano, sino a un yo que se encuentra ya íntimamente ligado al mundo de muchas maneras” (Dermot Moran, 2011, pp. 172-173).

uno de esos elementos uniformes dentro del horizonte todo del mundo. Antes de siquiera percatarnos de que nos orientamos, el mundo ya se nos desvela bajo una cierta estructura de orientación, la cual se conforma, fundamentalmente, de una 'esfera de cercanía' [*Nahsphäre*] y una 'esfera de lejanía' [*Fernsphäre*]. Es decir, desde nuestra posición en el mundo se despliega lo que nos está más próximo en nuestro entorno: el teclado que uso en este preciso momento, la taza de café, la computadora, el libro al que volteo ocasionalmente durante la redacción, etc. Por otro lado, tenemos otra esfera donde se encuentra aquello que, desde la esfera de cercanía, no nos es 'alcanzable' de modo inmediato, pero que *puede* serlo; por ejemplo, el librero de la habitación contigua, el baño, la sala de estar, etc. Todo esto representa nuestra esfera de lejanía. Es una estructura, a primera vista, sencilla —'esfera de cercanía' y 'esfera de lejanía'—, pero justo en lo más inadvertido y simple se esconde lo más profundo y, por tanto, originario.

¿Qué determina ambas esferas? Es decir, ¿qué es, en primera y última instancia, lo que dicta que se trate de una esfera de 'cercanía' o de 'lejanía'? Lo habíamos indicado: nuestro propio cuerpo en tanto que punto-cero de referencia. Lo que está 'cerca' o 'lejos' solo puede serlo, en cuanto tal, si posee un centro desde el cual ambas esferas puedan expandirse. Leemos en palabras de Husserl:

El mundo es dado de un modo orientado: Tengo una esfera de cercanía y una esfera de lejanía, tengo mi propio cuerpo [*Leib*] como objeto-nulo [*Nulloobjekt*] de la cercanía, y está en sí misma de nuevo orientada y diferente para los distintos sentidos [...] La lejanía es accesible: en el acceso se convierte en lo cercano, con lo cual ciertamente lo que hace un momento era cercano se convierte en lejano [...] Lo lejano pasa a lo dado cercanamente en el acceder y lo dado en la cercanía llega a ser lo mejor dado en el traerlo omnilateralmente a la cercanía. (*Hua* XXXIX, pp. 145-146)

En este sentido, la orientación del mundo surge no del cuerpo que 'tenemos' —como si se tratase de una cosa material, en tanto *res extensa*, con determinada masa y volumen—, sino del cuerpo que primariamente 'somos', el que vivimos cotidianamente. Es bien conocida la distinción fenomenológica entre 'cuerpo vivido' (o cuerpo propio) y 'cuerpo físico'. En alemán, la diferencia queda marcada desde la misma palabra. El cuerpo físico [*Körper*] es el 'mero cuerpo', un objeto entre objetos que se inserta en las discusiones de orden físico, biológico, médico o anatómico. Sin embargo, esto no niega que nuestro cuerpo posea dichos rasgos; es, en cierto nivel, también un cuerpo físico —negarlo sería ingenuo—. No obstante, para la fenomenología, este nivel no es el fundamental. Por otra parte, el cuerpo vivido [*Leib*] "se entiende como el cuerpo orgánico y animado por el cual percibo, pienso y siento. Es el cuerpo vivido que experimento como propio. La etimología de *Leib* está directamente vinculada con la palabra alemana *Leben*, que significa vida" (Chávez Báez, 2018, p. 144)

Dicho en otros términos: el cuerpo físico posee una condición estática, mientras que el cuerpo vivido posee una condición dinámica; el primero se 'tiene', pero el segundo se 'vive', siempre como lo más propio.

El *Leib* representa el punto-cero de toda orientación porque es, en esencia, dinámico; no solo es un cuerpo que tiene 'vida', sino que esa vida es *vivida*. En este sentido, la orientación para Husserl no es algo dado de una vez y para siempre. Si bien, como leímos, el mundo está orientado y posee una estructura, esta no está petrificada; no es un mapa con coordenadas intraspasables. Al contrario, la estructura de orientación nos es dada "como un

horizonte indeterminado porque es un sistema de posible orientación" (Garcés Giraldo & Betancourt, 2017, p. 71). Es una estructura 'abierta' —un *sistema* de orientaciones posibles, como sugiere la cita— porque no parte de un mero cuerpo físico, sino de un cuerpo vivido. Este, con su propio estar-en-movimiento, desplaza a cada instante las esferas de cercanía y lejanía, abriendo o trazando así nuevas orientaciones.

En cada uno de los movimientos somáticos posibles del *Leib* —al desplazarnos, cambiar de posición, caminar o darnos vuelta—, ambas esferas encuentran siempre un punto desde dónde y hacia dónde establecer la localización actual y las posibles. Como escribe el filósofo moravo: "El cuerpo propio es el objeto inmediato de toda praxis que experiencia y obtiene efectos en la acción" (*Hua XXXIX*, p. 146). El cuerpo propio es, pues, el «aquí» [*Hier*] de toda la estructura de orientación. Por ello, las esferas de cercanía y lejanía se "moldean" con cada cambio de posición: lo que antes era lejano es traído a la cercanía y lo que era cercano se vuelve lejano, —y así *ad infinitum*. Entonces, "La praxis de la orientación se realiza somáticamente en el moverse subjetivo: poder moverse, dejarse mover [...] y realizar un posible movimiento eventualmente [...] y luego en el efectivizar de inmediato o en un después que se adelanta" (p. 146). Una analogía pertinente es la de las ondas que se forman al lanzar una piedra a un lago. Hay siempre un "punto cero" desde el cual las ondas parten y se expanden. Algo semejante ocurre con la estructura de orientación de la praxis: tenemos un "punto cero", el *Leib*, desde el cual las esferas de lejanía y cercanía, a modo de ondas, se extienden y, a la vez, desplazan con el movimiento somático.

Así pues, hay esferas que van desde la más íntima cercanía, pasando por esferas cercanas, menos cercanas, hasta esferas que ya consideramos lejanas, más lejanas y aún más lejanas, y así *ad infinitum*. Por lo que:

En cada ahora y en cada presente concreto tengo este mundo de orientación móvil en un modo cercano-lejano, y a la vez tengo cada objeto singular, al cual siempre dirijo la mirada, en el darse según la orientación que le es inherente, ordenado en el todo sintéticamente unitario de la orientación total del mundo tácticamente experienciado. Así como cada cosa singular en su cómo-de-orientación, también el todo en su cómo total su horizonte práctico de posible experiencia que el yo experienciante puede aclararse en sus implicaciones, en sus posibilidades particulares (p. 146)

Es decir, la estructura de orientación se extiende, por mor de las esferas de cercanía y lejanía, desde lo más próximo —lo que puedo alcanzar con un simple movimiento— hasta el horizonte total del mundo, al cual puedo acceder por otros medios (un viaje, una excursión) o simplemente representármelo en la imaginación. Incluso en estos casos, como la imaginación o el sueño, la estructura no se anula, pues siempre hay una orientación que toma como punto cero de referencia nuestro propio cuerpo. En todos estos casos, "Me mantengo quieto en mi lugar y en una postura "normal", pero me doy vuelta y en el girar recorro las "direcciones espaciales" como ordenadas subjetivamente en torno a mí" (p. 152). Hay un campo de orientación que se mantiene uniforme, pero siempre con cierta "plasticidad" acorde con la movilidad propia del *Leib*. Las cosas con las que nos ocupamos en nuestra praxis se encuentran ordenadas según la localización de nuestro cuerpo: es el «aquí» gracias al cual las cosas están "allí", "allá", "arriba" o "abajo", "a la izquierda" o "a la derecha".

Toda orientación gira en torno al *Leib*. El 'cómo-de-orientación' de los objetos de la praxis, como lo nombra Husserl, nos es accesible porque estos se muestran localizados —ya sea cercanos o lejanos— respecto a nuestra posición: el «aquí». La estructura de orientación acompaña siempre al *Leib*, ya que este es su punto de anclaje al mundo. En este sentido, señala Husserl:

Moviéndome (siendo movido) estoy en un entorno distinto, en el círculo cercano ora de estas cosas, ora de aquellas. Pero *estoy siempre junto a mí cuerpo* imperando en él y por medio de él. Él es un campo propio del aquí y del aquí, o del aquí y del allí, un espacio propio, precisamente una configuración propia que es en sí un sistema de lugares, así como cada cosa, cada una en su movimiento o en su alteración la misma, reconocible en sus partes, miembros en una configuración identificable y eventualmente reconocible, articulada de manera semejante. Y puedo decir a pesar del movimiento y alteración: aquí este miembro, este lugar de la cosa, esta parte, y también esta parte [...] Así también con el cuerpo: aquí este dedo, en este lugar tiene una mancha de tinta o me duele, etc., aunque yo, en movimiento, por medio del cuerpo, estoy en un sentido distinto aquí y allí, y el dedo tiene en esto su propio movimiento relativo y cambio de figura. *Esto pertenece a la construcción de la orientación.* (pp. 181-182)

En suma, cada subjetividad individual tiene su estructura de orientación; le pertenece de suyo, la constituye por mor de su corporalidad. Y al constituirla, constituye además la espacialidad que le es propia en cada caso: su sitio en el mundo, aquel que le resulta familiar y donde cada cosa encuentra su lugar. La estructura de orientación abre, pues, el espacio para todo acceso en la vida de la praxis, y esta espacialidad “se constituye de forma originaria en el movimiento cinestésico del cuerpo vivo” (Chávez Báez, 2018, p. 135). En este sentido, así como indicamos que el hombre al vivir constituye el mundo, de igual manera ocurre con la orientación y la espacialidad. Esto es: al vivir, el hombre —en tanto subjetividad individual y *Leib*— constituye la orientación y, por ende, la espacialidad que se despliega a su alrededor.

Conclusión

El legado del filósofo moravo ha abierto un amplio cauce para las más recientes investigaciones fenomenológicas. Los más de cincuenta mil manuscritos que conforman la *Husserliana* son la prueba más fiel de que el trabajo fenomenológico, sobre todo en corte husserliano, tiene un largo camino por delante. De hecho, aunque esto también es aplicable a Martin Heidegger, cuya edición integral (*Gesamtausgabe*) es igualmente ingente, la diferencia clave, como señala Ángel Xolocotzi, radica en que Husserl sí trabajó para su legado⁶. Él buscó dejar tras de sí textos que sirvieran para desplegar múltiples caminos de

⁶ “En su obra póstuma se calculaban, hasta hace algunos años, alrededor de 40,000 páginas redactadas en caligrafía y albergadas en el Archivo Husserl en Lovaina. Ya en una carta a Paul Natorp, Husserl indicaba que «la mayor parte de su trabajo se esconde en mis manuscritos [...] quizás trabajaré, con toda la tensión de fuerzas humanamente posible sólo para mí legado» (1973: XIX). Efectivamente, Husserl trabajará por lo menos desde primavera de 1932 en la preparación de su obra póstuma, parte de la cual se ha publicado en las últimas décadas en la *Husserliana*”. (Xolocotzi, 2018, p. 83).

investigación; Heidegger, por su parte, no accedió hasta muy tarde en su vida —y no sin presiones— a que su obra inédita fuera publicada⁷.

El tomo 39 de la *Husserliana*, publicado en 2008, ha renovado interpretaciones en torno al mundo-de-la-vida y ha trazado nuevos caminos de análisis, *particularmente* para la fenomenología genética y generativa. Asimismo, ha profundizado en temáticas que solo quedaron apuntadas en su momento. Una de ellas es, en efecto, la orientación del *Lebenswelt*. Lo que hemos logrado mostrar es que “el sistema de orientación me es dado constantemente como un horizonte indeterminado, pero en un predelineamiento formal” (*Hua* XXXIX, p. 149). Con ello, la orientación no responde a un ámbito geométrico, matemático o físico; más bien, estos quedan determinados por mor de la orientación originaria del *Lebenswelt*. Cualquier orientación tiene sentido porque parte siempre de un «aquí» plenamente determinado: el *Leib*. Sin él, la estructura de orientación se derrumba al perder su centro de estabilidad. Nos podemos orientar en la praxis porque cada cosa queda abarcada por la esfera de cercanía y lejanía, encontrando su lugar acorde al posicionamiento del *Leib*. En su movimiento —su poder-moverse o ser-movido— se abre, a la vez, la espacialidad que le es propia.

En ello, el hombre se encuentra con la posibilidad de orientarse, pero también con la latente posibilidad del extravío. No obstante, el extravío —donde el espacio se cubre de extrañeza y no de familiaridad— es solo un modo privativo del orientarse. Pues incluso, escribe Husserl, “Para los primitivos, el mundo circundante en tanto intuitivo y constituido está orientado en sí mismo; la orientación pertenece al mundo circundante en sí mismo” (p. 153).

Referencias bibliográficas

- Bermes, C. (2017). »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«. En: Luft, S., Wehrle, M. (eds) *Husserl-Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05417-3_13
- Chávez Báez, R.A. (2017). “Mundo-de-vida” y estética trascendental en Edmund Husserl”. En: Xolocotzi, Á, & Chávez Báez, R.A., & Gibu, R. (eds) *Mundo y «mundo-de-vida»*. Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Facultad de Filosofía y Letras: México.
- _____. (2018). *Arte y fenómeno. Investigaciones relativas a una estética fenomenológica y una fenomenología del arte en Edmund Husserl*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Facultad de Filosofía y Letras: México.
- Fink, E. (1933), “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studien*, 38 (1): 319-383.
- Garcés Giraldo, L.F & Betancourt, J.H. (2017). “Anotaciones en torno al mundo de la vida: Die Lebenswelt”. En: *Enclave Social*, Vol. 6, n° 1.
- Held, K. (1991). *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*. *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 305–337. <http://www.jstor.org/stable/24360333>

⁷ “En ello coinciden Husserl y Heidegger: publicaron poco y la mayor parte del trabajo de su vida se hallaba en sus manuscritos inéditos. Pero la diferencia entre ambos yace en el hecho de que [...] Husserl sí comenzó a preparar su legado y no se oponía a la idea de un archivo; mientras que Heidegger rechazará esa posibilidad y aunque cuidará de su legado, lo hará de un forma completamente diferente” (p. 84).

- _____. (1998). "Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad". En: *Areté. Revista de Filosofía*, Perú, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, n° 1.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Universidad Autónoma de México: Ciudad de México.
- _____. (2006). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica: Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre la Constitución*. Fondo de Cultura Económica: México.
- _____. (2013). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica: Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica: México.
- _____. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Editorial Trotta: Madrid.
- _____. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), Husserliana XXXIX, ed. Vorgegeben von Rochus Sowa, New York, Springer. [Traducción al español por Roberto Walton]
- Landgrebe, L. (1940). The World as a Phenomenological Problem. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1(1), 38–58. <https://doi.org/10.2307/2103195>
- Martínez Bravo, C. (2021). "Aproximaciones al concepto de mundo en Husserl". *Límite, Revista interdisciplinaria de filosofía y psicología*, 16. <https://doi.org/10.4067/s0718-50652021000100212>
- Rojas Godina, L.I. (2021). "Presente viviente, sueño y vigilia: el problema de la continuidad y la ruptura de la predación del mundo en la fenomenología de Husserl". En: Xolocotzi, Á, & Gibu, R. (eds) *La experiencia del tiempo: aportes fenomenológicos sobre la temporalidad*. Biblos: Buenos Aires.
- Strasser, S. (1976). Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie. *Phänomenologische Forschungen*, 3, 151–179. <http://www.jstor.org/stable/24360128>
- Xolocotzi, Á. (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Fontamara: México.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 115 - 2026 - 1 ENERO - MARZO

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en MARZO de 2025

por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

**www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org**